■ 中国古代史研究

战国秦汉时期的祠行信仰

——以出土简牍《日书》为中心的考察

吕 亚 虎

(陕西师范大学 历史文化学院, 陕西 西安 710119)

摘　要: 行神为古代"五祀"之一。在春秋以降"礼乐崩坏"的社会大背景下,"五祀"的等级差别和职能发生了明显变化,行神成为普通民众奉祀的重要神灵。从出土简牍《日书》文献来看,在择吉之风盛行的战国秦汉时期,祠"行"的时日、地点、用牲的选择已深受五行学说的影响。而随着秦汉时期文化大一统下对各地神灵谱系的系统化整合,行神的形象也由抽象化的神主而逐渐人形化,反映出这一时期神灵形象由抽象化的神本位向具体化的人本位转变的演化特点。

关键词: 战国秦汉史;《日书》; 行神; 祭祀; 信仰

中图分类号: K231　**文献标识码:** A　**文章编号:** 1672 - 4283(2014)03 - 0093 - 09

收稿日期: 2013 - 01 - 15

基金项目: 陕西省社会科学基金项目(10C024); 教育部人文社会科学研究青年基金项目(10YJC770064)

作者简介: 吕亚虎,男,陕西洋县人,历史学博士,陕西师范大学历史文化学院副教授。

"行"为古代五祀之一。祠行,即对与人们出行归往活动密切相关的行神的祭祀。据典籍记载,在周人宗法等级制下,神灵的设立和祭祀都有着严格的等级划分,以至从天子到庶人,所祀对象各有等差。如《礼记·祭法》云:"王为群姓立七祀,曰司命,曰中霤,曰国门,曰国行,曰泰厉,曰户,曰灶;王自为立七祀。诸侯为国立五祀,曰司命,曰中霤,曰国门,曰国行,曰公厉;诸侯自为立五祀。大夫立三祀,曰族厉,曰门,曰行。适士立二祀,曰门,曰行。庶人立一祀,或立户,或立灶。"然在春秋以降"礼崩乐坏"的大环境下,淫祀滥兴,"五祀"的等级差别和职能也发生了变化。"五祀"成为"居人之间,司察小过,作遣告"[1]168的小神,其所司也成为关乎民众饮食起居之至切近者。故而曾为士以上阶层所奉祀之"行",此时亦成为普通民众所祭祀之重要对象。因此《仪礼·聘礼》郑玄注云:"今时民春秋祭祀有行神,古之遗礼乎者。"胡培翚认为郑注此说"是皆举汉法为况也"[2]39。然以出土战国秦汉简牍《日书》等资料观之,普通民众祠"行"并非汉时方为之,战国以来既已如此。

在已出土的战国楚简中,多见有祭祷包括"行"在内的"五祀"记录。如荆门包山二号楚墓中出土有五块形状各异的小木牌,其上各书一字,分别为:"室"、"门"、"户"、"行"、"灶"[3]156。陈伟据《礼记·月令》郑玄注"中霤犹中室也,土主中央而神在室中,古者复穴,是以名室为中霤",认为"室"当是在简书之外所见的中霤的另一异名,此木牌即是五祀木主。[4]165这些"五祀"的神牌,乃是墓主携至阴间的"鬼器"。墓主生前在日常生活中祭祷"五祀",其死后亦须在阴间延续同样的祭祀行为,这是丧葬礼俗中"视死如生"观念的反映。而装有"五祀"神牌的竹笥出土于该墓西室,与死者生前生活用品混杂放置在一起,则充分说明了"五祀"属于小祀而非大祭的特点。[5]《盐铁论·散不足》篇云:"古者,庶

人鱼菽之祭，春秋修其祖庙，士一庙，大夫三，以时有事于五祀，盖无出门之祭。今富者祈名岳，望山川，椎牛击鼓，戏倡儛像，中者南居当路，水上云台，屠羊杀狗，鼓瑟吹笙。贫者鸡豕五芳，卫保散腊，倾盖社场。”[6]351－352《风俗通义·怪神》篇亦云：“会稽俗多淫祀……时太守司空第五伦到官，先禁绝之，……遂移书属县，晓谕百姓：‘民不得有出门之祀，督课部吏，张设罪罚，犯，尉以下坐，祀依讬鬼神，恐怖愚民，皆按论之。’”[7]401－402由此观之，至少五祀中的“行”在战国秦汉时期确已进入下层普通民众的祭祀范围，成为他们日常生活中所祀奉的神灵之一。

战国秦汉时期社会普通民众祭祀行神的俗信，过去因传世文献记载的有限而少有深入的讨论。近几十年来，在我国各地出土了大批战国秦汉时期的简牍资料，尤其是大量术数类实用手册——《日书》文献的出土，其中有关祭祀行神的记载，在弥补传统文献相关记载不足的同时，也为我们复原秦汉时期普通民众的祠行俗信提供了可贵信息。这些资料已有一些学者研究，但侧重点不同。本文在前人研究成果的基础上，以出土简牍《日书》资料为主，结合其他出土资料及传世文献，对战国秦汉时期普通民众祀行的时日、地点、用牲的选择及其原理，祀行仪式，以及行神形象的演化等问题作进一步尝试分析，以祈对我们认识战国秦汉时期社会民生俗信中的祀行信仰有所裨益。

一、祠行时日选择

战国秦汉时期，择吉之风大兴。由出土简牍资料观之，当时对祠行时日宜忌的选择极为重视。如睡虎地秦简《日书》简文云：

> 交日，利以实事。凿井，吉。以祭门行、行水，吉。（甲4正贰）
>
> 害日，利以除凶厲（厉），兌（说）不羊（祥）。祭门行，吉。以祭，最众必乱者。（甲5正贰）[8]181
>
> 祠行良日，庚申是天昌，不出三岁必有大得。（甲79正贰）[8]194
>
> 祠行日，甲申，丙申，戊申，壬申，乙亥，吉。龙，戊、己。（乙37贰—38贰）
>
> 祠五祀日，丙丁灶，戊己内中土，【甲】乙户，壬癸行、庚辛【门】。（乙40贰）[8]236
>
> 祠常行，甲辰、甲申、庚申、壬辰、壬申，吉。毋以丙、丁、戊、壬□（乙144）[8]243

上引简文中的“祭门行”，即古代“五祀”中所祀之“门”与“行”。《礼记·月令》云：“（孟冬之月）天子乃祈来年于天宗，大割祀于公社及门闾，腊先祖五祀。”《礼记·曲礼下》：“天子……祭五祀，岁遍。”郑玄注：“五祀，户、灶、中霤、门、行也。”[1]14《礼记·祭法》郑玄注：“门、户，主出入，行，主道路行作。”[1]168《白虎通·五祀》篇亦云：“五祀者……人之所处出入，所饮食，故为神而祭之。”[9]77门是出行的始发点，早期门神具有“主出入”的神职，行神则主道路行作，是以二者关系密切，常常连称。[10]134类似记载也见于九店楚简《日书》中，如：

> 辰（辰）、巳、午、未、申、栖（酉）、戌、亥、子、丑、寅、卯，是胃（谓）交日，利（利）㠯（以）申户（户）秀（牖）、𠂤（凿）井（井）、行水事，吉。又（有）志百事，大吉。利（利）于内（纳）室。㠯（以）祭门、祭（行），享之。（27）
>
> 巳、午、未、申、栖（酉）、戌、亥、子、丑、寅、卯、辰（辰），是胃（谓）【害】日，利（利）㠯（以）逃（解）兇（凶）、叙（除）不羊（祥）。利（利）㠯（以）祭门、祭（行）、叙（除）疾……（28）[11]48

以上简文中的“以祭门、行”的“行”字，原简文均作“祭”，从“示”，“行”声。在下文所引包山楚简、望山楚简、新蔡葛陵楚简、天星观楚简等简文中，“行”有写作“祭”字者（如《包山》210、211，《望山》119），也有写作“行”字者（如《包山》208、229、233，《望山》28），并不统一。包山楚简整理者认为“祭”即“行”字[3]55。望山楚简整理者亦认为“祭”乃行神之专字[12]101。在同批楚简资料中，“行”字出现“祭”与“行”两种不同写法，是否有特殊意义上之区别？目前尚不可知。但九店楚简中的“门”、“行”连称，则与睡简《日书》简文正相一致。

出土《日书》虽为当时之实用手册，然往往杂用众术。故在祭祷“行神”的时间上，如简文所示，有以丛辰日表示的。如上引睡简《日书》甲种第4正贰简与5正贰简中的“交日”、“害日”；也有以干支日表示的，如上引睡简《日书》乙种第37贰—38贰简中的甲申、丙申、戊申、壬申、乙亥以及第144简中的甲辰、甲申、庚申、壬辰、壬申等日。《史记·日者列传》载褚少孙补说云：“臣为郎时，与太卜待诏为郎者同署，言曰：‘孝武帝时，聚会占家问之，某日可取妇乎？五行家曰可，堪舆家曰不可，建除家曰不吉，丛辰家曰大凶，历家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。’”[13]3 222可知丛辰家为当时诸择吉流派之一。丛辰家是在阴阳五行理论的大框架下，依据阴阳时气的变化而将地支与月份按照一定的顺序相

搭配来确定时日吉凶以及行事宜忌的择吉流派[14]35,以上有关“交日”、“害日”为祠“行”之吉日,即是对丛辰家祠“行”择日观念的反映。

上引秦简中的甲申、丙申、戊申、壬申、乙亥以及甲辰、甲申、庚申、壬辰、壬申等日,依据简文意思,这些日子也是祠“行”之良日,其中尤以“庚申”日为最吉。因庚申日是所谓的“天昌”。简文说,若庚申日祠行神,则不出三年,必将有大得。而干日中的戊、己、丙、丁、壬日则为祠“行”之忌日。此类祭祀行神的良忌日选择,当与五行生克观念有关。如在天干五行中,庚、申皆属西方金,而古文献中的行神是北方之神,与北方所配五行之水相合。根据五行相生关系,金生水,故金行所属的庚、申(如上引第 37 贰—38 贰简中的甲申、丙申、戊申、壬申, 第 144 简中的甲辰、甲申、庚申、壬辰、壬申)日为祀“行”之良日,而天干中的戊、己于五行属土,土克水,故戊、己日为祀“行”之忌日。第 144 简中所说的“毋以丙、丁、戊、壬”,从简文文义来看,显然是不利祠“行”之日。其中的“壬”,或当为“己”之误。戊、己为土日,忌祀行已如上述。而丙、丁为火,与水不容,自为不宜祀属水之“行”日。至于“壬辰”,据五行三合局理论,辰亦属水,故壬辰亦为祀行良日。[15]503-541 由此观之,当时祀“行”择日之俗,已深受五行学说影响。

值得注意的是,秦汉时期,尤其是东汉以降,国家对行神的恒祭,其在祠“行”时日选择上亦明显受到五行学说的影响。如《风俗通义·祀典》篇云:“《诗》云:‘吉日庚午。’汉家盛于午,故以午祖也。”此处所谓的“汉家火行”,即是五德终始说在国家现实政治生活中的反映。据战国末期邹衍倡行的五德终始说,秦崇尚黑色,自谓得水德。汉代秦,初以秦短祚,不视其为正统王朝,故汉上接周的火德,奉正朔为水德。汉武帝时,又承认秦属于正统王朝,故据五行相克的原理,改正朔为土德。王莽建立新朝,为自己篡汉寻找依据,于是采用刘向、刘歆父子“汉应火德”之说,以自己为黄帝后裔,属土德。至刘秀光复汉室之后,正式承认了“汉应火德”之说,从此确立汉朝正朔为火德,东汉及以后的史书如《汉书》、《三国志》等皆采用了此说。依五行三合局理论,五行中的火“生于寅,壮于午,死于戌”。《太平御览》卷 33 引三国魏人高堂隆《魏台访议》云:“王者各以其行之盛祖,以其终腊……火始生于寅,盛于午,终于戌,故火行之君以午祖、戌腊。”[16]3 而汉家火行,火壮于午,故以午日为祠行吉日。晋人嵇含《祖赋序》“祖之在于俗尚矣,自天子至庶人,莫不咸用。有汉卜日丙午,魏氏择其丁未;至于大晋,则祖孟月之酉日。各因其行运,三代固有不同”[17]1 829 之说,即此之谓也。

二、祠行用牲

为求得神灵的福佑或除邪免灾,古人在祭祷神灵时常须向神灵敬献祭牲。对于祠祀神灵时所用祀牲,先秦时期亦有着严格规制,并非随意为之。据古文献记载,祀行神用牲有用“羊”和用“犬”两种不同情况。如《诗经·大雅·生民》云:“载谋载惟,取萧祭脂,取羝以軷。”毛《传》云:“羝羊,牡羊也。軷,道祭也。”郑《笺》曰:“后稷既为郊祀之酒及其米,则诹谋其日,思念其礼,至其时取萧草与祭牲之脂,爇之于行神之位。馨香既闻,取羝羊之体以祭神,又燔烈其肉为尸羞焉。自此而往郊。嗣岁,今新岁也。以先岁之物斋敬犯軷而祀天者,将求新岁之丰年也。”[18]128 由郑《笺》可知,祭祀行神的方式,是将用作祭牲的公羊宰割,然后取其内脏脂块和萧草一起燃烧于行神神位之前,以馨香的气味诱请行神之灵降临,然后将烧烤熟的羝羊之肉呈献给行神。这是在外出郊祭以求来岁之丰年时,用公羊作为祭牲,先行祭祀行神的礼俗。

用“犬”作为祀行用牲,则见于《周礼·秋官·司寇》所载“犬人”之职:“掌犬牲。凡祭祀共犬牲,用牲物,伏瘗亦如之。”郑玄注引郑司农说云:“伏谓伏犬,以王车轹之。”又《周礼·夏官·大司马》载“大驭”之职云:“掌驭玉路以祀。及犯軷,王自左驭,驭下祝,登,受辔,犯軷,遂驱之。”郑玄注:“古书‘軷’作‘罚’,杜子春云:‘罚当为軷。軷读为别异之别,谓祖道、轹軷、磔犬也。’”[19]205 此以犬为祖道之牲也。孙诒让就此分析说:“《诗·生民》言后稷郊祀之礼有軷,故引以为证。杜云‘轹軷磔犬’,《诗》以牧羊者,《聘礼记》注说軷祭云:‘其牲,犬羊可也。’《诗·泉水》疏云:‘据天子诸侯有牲,卿大夫用酒脯而已。《犬人》云‘伏瘗亦如之’,明天子以犬伏于軷上,羊人无伏祭之事,则天子不用羊。《诗》云‘取羝以軷’,谓诸侯也。天子以犬,诸侯以羊,尊卑异礼也。’……案:杜意或当如孔说。但六牲之次,羊尊于犬,不应天子軷牲反降于诸侯,孔说实未允愜。《聘礼》贾疏申郑义,则谓犬羊各用其一,未必并用,是二牲随所有用之,无天子诸侯之异。贾说似得郑恉,较孔为长也。”[20]2 587 依孙氏引贾疏及孙氏案语,则軷牲可以为羊,也可为犬,随所有用之,并无尊卑之异。但在出土战国楚简中,多见以犬为牲祀

“行”之记载。如：

赛于行一臭(白犬)。(《包山》208)

𥨊祷宫、祭一白犬、酉飤。(《包山》210)

賽祷祭一白犬。(《包山》219)

𥨊祷宫、行一白犬、酉飤。(《包山》229)

𥨊祷行一白犬、酉飤。(《包山》233)[3]33-36

𥨊祷宫行一白犬、酉(酒)飤(食),閔於大门一白犬。(《望山》28)

/□于东室公、社、北子、祭、□□/(《望山》115)

𥨊祷祭白犬。(《望山》119)[12]70-78

稟(就)祷户一羊;稟(就)祷行一犬;稟(就)祷门/(《新蔡》甲三:56)

𤇾(牂);道一塚□/(《新蔡》甲三:174)

遽(就)祷門、户屯一𤇾(牂);遽(就)祷行一犬。(《新蔡》乙一:28)[21]190-203

𥨊祷行一白犬。游巫(《天星观》25、169、573)

占之:恒贞吉。小有忧于止。有祟。以其故敢之:𥨊祷道一豢。(《天星观》9—02)[22]126-155

甲申之夕,赛祷宫地主一豖,赛祷行一白犬。(《秦家嘴》99.1)

赛祷行一白犬。(《秦家嘴》99.2)[23]

上引简文中的“宫行”一词,包山楚简整理者断为“宫、行”,把他们看作二神。望山楚简整理者认为,“宫行”当指所居宫室的道路。[12]93陈伟指出,“宫行”非二神,“行”与“宫行”属于同神异名的可能性较大。[4]167刘信芳支持释“宫行”为一神之说,并认为“‘宫行’应指行神入于宫者,有如地主在宫为‘宫地主’”[24]227。二氏说可从。“宫行”当即宫中之行神,如《礼记·月令》“孟冬之月,……其祀行”,是祭于庙门外之西的“行”。而“行”应即“五祀”之“行”。此或因其祭之时地及礼之隆杀遂迥异[20]2 586,故一神而二名。

由上引简文可知,当时祭“行”或“宫行”用牲均为“一白犬”,即一只白毛之犬。但上引简文《新蔡》简甲三:174及《天星观》简9—02中的祭“道”用牲则为“一豕”或“一豢”。“豕”,何琳仪引《集韵》“㹀,牡豕”“㹀,豕子”而疑其读“㹀”[25]360。则“一豕”当即“一豕”。“豢”,《玉篇·豕部》:“豢,养豕也。”《礼记·少仪》“君子不食圂腴”郑玄注:“《周礼》圂作豢,谓犬豕之属。”《集韵·谏韵》:“豢,或作圂。”《玉篇·囗部》:“圂,豕所居也。”则此处的“一豢”或亦当解为“一豕”。如此,则祭“行”用“一白犬”,与祀“道”用“一豕”似有不同。有研究者认为,上引简文中的“道”,“当如《礼记·聘礼记》‘出祖’及《礼记·曾子问》‘道而出’所语,亦为行神,其所主道路较‘行’(宫行)为远”,“礼‘道’用牲为‘豕’,豕于六牲之次高于犬,从中亦可理解“行”与“道”的远近以及两者礼之隆杀”[26]。“道”与“行”祭牲的不同,是否与其所行远近以及二者礼之隆杀有关,文献阙如,暂可不论,单就祠“行”之用牲来说,由上引简文观之,当时无论尊卑,祠祷行神均以犬牲。其所以如此,或与时人以犬为阳畜,其血(尤其是白犬血)具有辟除凶邪功能的观念有关。

据文献记载,从周代起,我国先民就已开始在季春之月用磔犬的方法来御除灾异,辟除不祥。如《礼记·月令》云:“(季春之月),命国难(傩),九门磔攘,以毕春气。”郑玄注:“磔牲以攘于四方之神,所以毕止其灾也。”陈澔曰:“磔牲谓之磔,除祸谓之攘。春者阴气之终,故磔攘以终毕厉气也。”[27]135-136这是周人用磔牲的方法来御除季春之月的厉气以求除祸免灾的记载。生活于西北边地的秦人则在秦德公二年时开始用磔犬的方法来御除伏日的蛊菑。《史记·秦本纪》云:“(德公)二年,初伏,以狗御蛊。”裴骃《集解》云:“孟康曰:‘六月伏日初也。周时无,至此乃有之。’”张守节《正义》曰:“蛊者,热毒恶气为伤害人,故磔狗以御之。……磔,禳也。狗,阳畜也。以狗张磔于郭四门,禳却热毒气也。”[13]184《史记·十二诸侯年表》及《史记·封禅书》亦有类似记载。司马贞《索隐》云:“案:服虔云:‘周时无伏,磔犬以御灾,秦始作之。’《汉书仪》云:‘伏者,万鬼行日,故闭不干求也。’”[13]1 360汉代尚有以犬血涂于门户以除咎殃的俗信。《风俗通义·怪神》篇云:“世间多有狗作变怪,朴杀之,以血涂门户,然众得咎殃。”[7]418又,《祀典》篇亦云:“今人杀白犬,以血题门户,正月白犬辟除不祥,取法于此也。”[7]378或者正因时人认为白犬血可辟除不祥,故将其用作祀“行”之牲,所谓“此于告祭之后,以示攘除之义”[20]2 586也。上引望山楚简第28简简文有“閔于大门一白犬”。整理者读“閔”为“阀”,并引《广雅·释诂一》云:“阀,杀也。”[12]57则“閔于大门一白犬”正可与《风俗通义》所说汉人杀白犬以其血题门户以辟除不祥之俗相一致。

顺便提及的是,在岳麓书院藏秦简《占梦书》中,有一条简文涉及梦象“犬”与梦占结果“行”的关系,此可为当时祠“行”以犬为牲提供一条信息。为

讨论方便计,我们将相邻的几条简文也一并列举如下:

梦见羊者,伤欲食。梦见豕者,明欲食。(41 正)

【梦】见犬者,行欲食。梦见汲者,疠、租欲食。(42 正)

【梦见】□□,灶欲食。梦见斩足者,天閔欲食。(43 正)[28]170-171

整理者认为,简 41 正中的"伤"读为"殇",为鬼神名。"明"当读为"盟",亦为神名。而简 42 正中的"行"为路神名,即行神。[28]170 以简文中的"行"、"灶"等为神灵名观之,其说可从。古人祭神以诅人时常以豕为牲。如《诗经·小雅·何人斯》云:"出此三物,以诅尔斯。"毛传曰:"三物,豕、犬、鸡也。君以豕,臣以犬,民以鸡。"[18]93 又,《左传·隐公十一年》云:"郑伯使卒出豭,行出犬、鸡,以诅射颍考叔者。""豭"为雄猪。[29]76 故简文说"梦见豕者,明欲食"。简文中的"天閔",凡国栋疑其为星名,其职掌或应与刑罚有关,故梦见斩足者,天阙欲食。[30]夔一补充说,天阙星在井宿,亦作井宿之别名。井宿之所以"主法令",是因为"井"与"刑"同音。井宿所在星区还有钺星。钺星往往与井宿并列,共主斩伐之事。正因为如此,"天阙欲食"才会和"梦见斩足"联系起来。[31]可见,此类梦象与梦占结果之间是有着某种特殊的内在联系的。基此,结合上文所引楚简有关祭"行"用"一白犬"的简文记载,我们即可理解"【梦】见犬者",其梦占对应的是"行欲食",就是因古人祠祷"行"时所用祭牲为"犬"的缘故。因此,此条简文也可作为当时民间祠"行"用犬为牲之一佐证。

另外,战国以降,民间祠"行"用犬为牲,这种选择或者也与当时较为流行的五行学说有关。据《周礼》记载,在国家重大祭祀中,地官奉牛牲、春官奉鸡牲、夏官奉羊牲、秋官奉犬牲、冬官奉豕牲。这种五官所奉五牲礼制与五行思想中五畜与五方的对应关系相一致,具有明显的五行象类的观念。依此,在五行体系中,鸡为木畜,羊为火畜,犬为金畜①,豕为水畜,牛为土畜。而据五行相生关系,西方金生北方水,与北水相合,而南方火与北方水不相容。行神是北方之神,属水。故以西方金畜犬为祀北方水属行神之牲。

三、祠行地点及相关仪式

行时祭祀行神,不但要选择良辰吉日,而且要根据出行方向选择祭祀行神的地点并举行祠"行"的仪式。如睡虎地秦简《日书》乙种简文云:

凡行,祠常行道右,左▧(143)

行祠,东行南〈南行〉,祠道左;西北行,祠道右。其謞(号)曰大常行,合三土皇,耐为四席。席叕(餟)其后,亦席三叕(餟)。其祝曰:"毋(无)王事,唯福是司,勉饮食,多投福。"(145-146)

正□□□□□□□□□□□癸不可祠人伏,伏者以死。戊辰不可祠道蹣(旁),道蹣(旁)以死。丁不可祠道旁。(147)[8]243-244

第 143 号简中的"常行",整理者疑其即道路之神行。陈伟武将此句标点为"凡行,祠常行、道右、左▧",并认为"左"为"道左"省称,残文应是吉凶断语。常行之"常"当读为"当",当行犹言直述。行与述(术)均是道路,"常(当)行"、"直(值)述(术)"都指道路中央,即甲种《诘咎》篇"取盎之中道"的中道。"常(当)行"与"道右"、"(道)左"一样,在《日书》中分别指道路的不同方位,非指道路之神,道路之神称为"大常(当)行"。[32]204-212 刘增贵则认为,"常行"或"大常行"是出行时所祭,即日常生活中较常祭祀的对象,与"五祀"所祭之行神性质虽同,但仍有区别。《日书》之"(大)常行"有可能是相对于"宫行"的称呼。两者的区别是,"(大)常行"为出行道路行神,"宫行"是家内行神。[15]503-541 按,前引睡简《日书》乙种第 144 号简简文为祠"常行"的良忌日,若以"常行"为道路中央并为其设置祭祀的良忌日。那么,依据常理,对于祠行的地点"道右"和"道左"也应同样设定祭祀的良忌日才是。但在目前所见的出土简文中并未提及。此外,若将第 143 号简简文断为"凡行,祠常行、道右、左▧",则似乎是说,凡出行时,必须同时要祠于道路中央、道右、道左。那么,这与第 145—146 号简的"行祠,东行南〈南行〉,祠道左;西北行,祠道右"又难相一致。因此,我们认为,"常行"在这里应该是行神之名,而不应理解为道路中央。而祷辞中的"大常行"之"大",如同睡简《日书》甲种《诘》篇第 27 背贰简中的"大神"之"大"一样,乃是在行祠祷辞中对行神常行表示尊崇的修饰而已。

在祭祀"行神"地点选择上,第 143 号简残留简

① 《礼记·月令》注:"犬,金畜也。"《吕氏春秋》的《孟秋纪》《仲秋纪》注同。《周礼·庖人》注:"犬属司寇,金也。"《风俗通义·祀典》:"犬者,金畜。"

文说,行者在行前要祭祀“常行”的话,须选择道路的右边。第145—146号简简文则说,若出行的方向为东南方,须在道路的左边祭祀;如向西北方行,则应在道路的右边祭祀。若仅由简文文义判断,似乎祠行地点有道左与道右的不同。但由上南下北、左东右西的方位图,可知“东南行,祠道左”与“西北行,祠道右”二者所祠方位其实均在道路的同一侧。只是由于出行方位有东南、西北的不同,故在表达上则有道左与道右的区别。《礼记·月令》:“孟冬之月……以祀行。”郑玄注:“祀行在庙门外之西。”庙门外之西,从方位上讲,亦在庙外道路之右,此与行时祀“常行”于道路之右的祠点选择相一致。

行道之祀目的主要在为出行者祈福,以确保出行的顺利,本属吉礼。但从行道之祭又出现于出殡、出师、征战、讨伐等军旅活动中来看,行道之祭又是凶礼。马王堆汉墓帛书《老子》云:“【兵者】,不祥之器也,……是以吉事上左,丧事上右;是以便(偏)将军居左,上将军居右,言以丧礼居之也。”[33]27“丧事”,今本《老子》第31章作“凶事”。又,《礼记·檀弓上》云:“孔子与门人立,拱而尚右,二三子亦皆尚右。孔子曰:‘二三子之嗜学也,我则有姊之丧故也。’”孔子姊亡,故其与门人立时,拱而尚右,此与《老子》所说“凶礼尚右”相一致。由此推之,古代祭祀行神于道右,或与古人将行道之祭看做凶礼,且凶礼尚右的观念有关。

对于行神祭祀的地点,在某些日子里似乎也有讲究。如上引第147号简简文内容讲到,戊辰日不能在道路旁边祭祀行神,否则将死在道路旁边。丁日也不能在道路旁边祭祀行神。这种将祭祀地点与时日宜忌相联系的俗信,在当时是较为普遍的民俗事象。

行前祭祷行神以求福佑的仪式,上引睡简《日书》乙种第145—146号简简文记载较详。从简文中的“其謞(号)曰大常行”一句看,“大常行”当如包山二号墓出土写有五祀神名的木牌一样,应是写在木牌上的行神神主名号。“三土皇”,整理小组未释。徐富昌认为,《史记·封禅书》有“三社主”,说明土神不独尊“三土皇”,亦应指三位“土帝”。[34]895杨华则认为“三土皇”与孔家坡汉简《日书》第355壹号简中的“三公主”可能是同神异名,并进而怀疑“三土皇”为秦人故地的山神。具体而言,就是关中岳山中的三座山峰。它应为关中秦地的区域性神祇,秦文化东扩,它被秦人带到东方,演变成东方楚地的地祇。[35]从简文内容来看,“大常行”为行神之号,祠行仪式中将“三土皇”与行神合祭,并摆放四张席子,说明“三土皇”如杨华所说,应为三个祭祷对象,而不是一个。但古代的山岳崇拜,对于某座山峰均应只有一“主峰”受祭,不应因一山有数峰而并祭之。因此,虽然关中岳山(即吴岳、汧山)有“三峰霞举,叠秀云天”的气势,其所祭者亦仅一能代表岳山之主峰而已,不可能三峰并祭。包山简第240号简云“举祷五山各一牂”。“五山”,李零[36]288、陈伟[4]170等认为应指五座山。杨华认为,“五山”与同批简甲二:29中的“五主山”应为同神异名,但他也认为“五主山”应是五座山而非一有五主峰之山。[35]依此,若将“三土皇”理解为秦地的山神,也应该是三座山而非为有三峰之岳山。因此,视“三土皇”为对西岳吴山的三“主峰”崇拜的说法似有未妥。

值得注意的是,在印台汉简《日书》所载的出行除道仪式中,施术者祝祷的神灵有“门左”、“门右”、“中央君子”。如原简文云:

> 即行,之邦门之囷(阃),禹步三,言曰:“门左、门右、中央君子,某有行,择道。气(迄),乐□”(3)[37]

这里的“门左”、“门右”、“中央君子”显然是出行者在除道仪式中祷告求助的神灵名,它们应非行神,而当是与道路行作有关的神灵。《礼记·王制》云:“道路,男子由右,妇人由左,车从中央。”门户乃出行的始发点,《论语·雍也》篇即云:“谁能出不由户?”依此,《王制》所言道路之“右”、“左”、“中央”或应与简文中的“门左”、“门右”、“中央君子”有内在的关联。“门左”、“门右”、“中央君子”其数为三,他们又是出行者在除道仪式的祷辞中祈请的神灵,这与前引睡简《日书》乙种所载在祭祀“大常行”时一起祭祀的“三土皇”在数量及神灵性质上也较为近似。而由上引睡简《日书》乙种第145—146号简简文可知,在祠行仪式中,出行者尚要根据其出行的方向选择祠于道左或道右。据此,行祠中与行神(大常行)一起祭祀的“三土皇”或者应即印台汉简《日书》所载除道仪式中所祝祷的“门左”、“门右”、“中央君子”三位神灵。

“餟”,《说文·食部》云:“祭酹也。”朱骏声云:“以酒曰酹,以饭曰餟。”[38]682《慧琳音义》卷58“餟祠”注引《字林》则云:“餟,以酒沃地祭也。”[39]1543-1544又该书卷76“祭餟”注引《考声》曰:“餟,祠而祭酒也。”[39]1853《史记·孝武本纪》:“为餟食群神从者及北斗云。”司马贞《索隐》曰:“餟,谓

联续而祭之。”张守节《正义》云:“餟,谓绕坛设诸神祭座相连缀也。”[13]470祭酹用物,上引包山、望山楚简祭祷行神用物除“一白犬”外,尚有“酉(酒)、食”。此处简文虽未言及用牲。但从“耐为四席。席爨(餟)其后,亦席三爨(餟)”来看,简文中的“餟”当是以酒、食沃地联续三次而祭号为“大常行”的行神及三个“土皇”。行神主道路行作,故其为出行祀典中不可或缺之神灵。至于并祭的三个“土皇”,若理解为印台汉简《日书》所载出行者在除道仪式中所祈祷的门左、门右、中央君子,它们当然也与出行有密切关系,故对其进行祀祷以求福佑,这也在情理之中。祝辞中的“免饮食,多投福”意思是敬请神灵吃好喝好,多多赐福。这与睡虎地秦简《日书》甲种《梦》篇祷辞中的“强饮强食,赐某大福”[8]210一样,为当时祭祀神灵的常用祝语。

由上可知,行前祭祷行神的具体程序是:行者先根据出行方向,在路旁选择祭祷行神的地点。如出行方为东南方向,则选道路左边为祠点;若出行方为西北方向,则选道路右边为祠点。然后设四个祭席,将写有“大常行”(行神)与“三土皇”(门左、门右、中央君子)的神主牌位放在一起进行祭祷,每席均餟祭于其后,每席各餟祭三次。在将酒、食洒地餟祭完四位神灵的仪式结束之后,行者口念祝辞说:“所祝无涉国事,唯个人幸福(即出行平安)是求,敬请各位神灵吃好喝好,多多赐福于我。”相对于先秦祀典有关行神的祭祀礼仪,秦简所载民间“行行祠”的仪式显然更为简单、通俗,也更具实用性。

四、行神原型演化

出行所祠之行神原型及名称为何?先秦古文献缺载。然在秦汉以降的古文献中,对于古代祀行、祖道仪式中所祭祀的行神形象,倒是多有记载,只是众说纷纭,颇多歧异。若总其成说,则不外乎以下二种。一说为共工之子修。此说最早见于汉人班固所撰《白虎通义》卷12《阙文》:“共工之子曰修,好远游,舟车所至,足迹所达,靡不穷览,故祀以为祖神。”[9]598应劭《风俗通义》卷8《祀典》篇“祖”条下引《礼传》之说与此文同。[7]381一说为累祖。“累祖”的身份,又有两说。其一为黄帝之子说,如《史记·五宗世家》索隐引崔浩说云:“黄帝之子嫘祖,好远游而死于道,因以为行神。”[13]2 095《汉书·景十三王传》颜师古注云:“祖者,送行之祭,因饗饮也。昔黄帝之子累祖好远游而死于道,故后人以为行神也。”[40]2 413《四民月令》“正月”条下云:“乃以上丁,祀祖于门。”自注云:“祖,道神。黄帝之子曰累祖,好远游,死道路,故祀以为道神。”[41]7其二为黄帝妃说。《汉书·古今人表》云:“累祖,黄帝妃,生昌意。”《史记》司马贞《索隐》驳崔浩“黄帝之子累祖”说云:“然不知其何据,盖见其谓之祖,因以为累祖,非也。据《帝系》及《本纪》皆言累祖黄帝妃,无为行神之由也。”[13]2 095基此,时代较后的文献也有以黄帝妃累祖为行神者。如宋人张君房所编《云笈七籤》引唐人王瓘《轩辕本纪》云:“帝周游行时,元妃嫘祖死于道,帝祭之以为祖神。”注曰:“今人将行,设酒食先祭道,谓之祖饯。祖,送也。颜师古注《汉书》云黄帝子为道神,乖妄也。崔寔《四民月令》复曰黄帝之子,亦妄也。皆不得审详嫘祖之义也。”[42]2 177

在古人行神祭祀信仰中,根据出行地理的不同,行神似乎又有“平地道路之神”、“山行之神”、“登山之神”、“知道之神”等不同区别。如《仪礼·聘礼》“出祖释軷”句下贾公彦疏云:“凡道路之神有二:在国内释币于行(神)者,谓平适道路之神;出国门释奠于軷者,谓山行道路之神。”“又释币于行”句下贾疏曰:“此谓平地道路之神。……至于出城,又有軷祭祭山川之神”[43]1 047《礼记·曾子问》云:“孔子曰:‘诸侯适天子,必告于祖,奠于祢。……道而出。’”孔颖达疏引崔氏说云:“宫内之軷,祭古之行神;城外之軷,祭山川与道路之神。”[44]1 390《管子·小问》篇载,齐桓公北伐孤竹,路遇“登山之神”[45]972,《说苑·辨物》篇称其为“知道之神”[46]461。《说文·车部》“軷”字下段注云:“山行之神王曰軷,因之山行曰軷。”以上文所述,“軷”虽亦为祭祀行神之名,但似又有祭行与道祭二种,且举行祭祀活动的地点也有区别。这说明先秦时期的行神尚无确定形象,虽据出行地理的差异有不同的称呼,然其实则一。

在上文所引睡简《日书》资料中,我们见到有被称之为“常行”或“大常行”的行祠对象,睡简整理者认为,此处的“常行”或“大常行”当即行神。工藤元男则据睡简《日书》中的相关信息,认为先秦时期所祠的行神是禹。[47]205刘增贵力驳其非,认为《日书》中自有行神,即上引秦简中提到的“行”、“常行”或“大常行”。[15]503-541由简文文义观之,刘说可从。

出行时对行神的祭祀,古文献中称为“祖”。“祖”之原形为“且”,甲骨文作[illegible]、[illegible]等形,象神主之形[48]4 079。《周礼·夏官·大驭》“犯軷”郑注云:“犯軷者,封土象山于路侧,以菩刍、棘、柏为神主祭

之,以车轹軷而去,喻无险难。”[19]205《说文·车部》云:“軷,出将有事于道,必先告其神。立坛四通,封茅以依神为軷。”可知先秦时期所祭祀的行神是用刍、棘、柏或茅等物事作为行神神灵凭依的神主。行神之祭名曰“祖”,即因祭“行”时需立“祖”作为行神神主,故祭行道神曰“祖道”。前引包山二号楚墓出土的“五祀”神牌,是将“五祀”之名写在木牌上以为“五祀”神主。写有“行”字的木牌即为行神之主。而据上引秦简资料,行神尚有称“常行”和“大常行”者。“常行”或“大常行”亦应如包山五祀神牌上所写文字一样,是行者祭祀行神时写在作为神主载体上的神主名。

由此可知,在早期先民观念中,行神的原型较为模糊,且并不确定,出行时接受出行者祭祀的行神形象,只是用茅草或树木做成的神主而已。当时的行神形象尚未具体化、人形化。因此,《仪礼·聘礼》“释币于行”郑玄注云:“行者之先,其古人之名未闻。”贾公彦疏曰:“云‘古人名未闻’者,谓古人教人行道路者,其人名字未闻。”[43]1 047胡培翚进一步阐释郑注云:“谓古有始教行之人,后遂祀为道路之神,其名未闻也。”[2]9陈立则云:“彼谓古人教人行道路者,其人名字未闻与?非谓祖神之名字也。其实祖自有祖神,即共工之子。”[9]598按,中国古代有祭“先”的信仰。“先”者,即各行各业的创始者。如先炊、先牧、先嗇、先蚕、先农等。顾炎武《日知录》卷14云:“古人每事必祭其始之人,耕之祭先农也,桑之祭先蚕也,学之祭先师也,一也。”[49]854基此,郑玄所说“行者之先,其古人之名未闻”者,自应指教人行道路者,亦即出行时所祠之祖神。因先秦时期行神的原型尚未定型化,故其名字亦不得而闻。贾、胡二氏之说可谓深得郑注之义,而陈说显然不妥。

由上引秦简资料看,至少在秦代,行神形象尚未具体化、人形化,其仍是以写有“行”、“常行”或“大常行”的神主作为行祠时的受祭者。及至汉代,人们把“好远游”或“死于道”的传说人物与行神相结合,行神原型才渐由菩刍、棘、柏所做之神主而演变为共工或累祖。这一演化过程,一方面反映出行神形象由抽象化的神主逐渐“人形化”,另一方面也反映出早期神灵观念凌乱而缺乏系统化的特点。行神原型的这一演化特点,与秦汉时期先农神的演化过程是相同的[50]。行神原型在这一时期的这种演化过程,应是与秦汉帝国文化大一统下对各地神灵进行系统化的整合工作密不可分的。不过,这种发展变化,倒也符合早期神灵由神形化而人形化的发展历程,即自然界的神灵由抽象化的神主逐渐转换成历史传说中的具体化人物,这一点也反映出秦汉时期神灵崇拜观念由抽象化的神本位向具体化的人本位转变的演化特点。

[参 考 文 献]

[1] 郑玄. 礼记注[M]//汉魏古注十三经. 北京:中华书局,1998.

[2] 胡培翚. 仪礼正义[M]. 长沙:商务印书馆,1934.

[3] 湖北省荆沙铁路考古队. 包山楚简:上[M]. 北京:文物出版社,1991.

[4] 陈伟. 包山楚简初探[M]. 武汉:武汉大学出版社,1996.

[5] 杨华. “五祀”祭祷与楚汉文化的继承[J]. 江汉论坛,2004(9).

[6] 王利器. 盐铁论校注[M]. 北京:中华书局,1992.

[7] 王利器. 风俗通义校注[M]. 北京:中华书局,1981.

[8] 睡虎地秦墓竹简整理小组. 睡虎地秦墓竹简[M]. 北京:文物出版社,1990.

[9] 陈立. 白虎通疏证[M]. 北京:中华书局,1994.

[10] 晏昌贵. 巫鬼与淫祀——楚简所见方术宗教考[M]. 武汉:武汉大学出版社,2010.

[11] 湖北省文物考古研究所,北京大学中文系. 九店楚简[M]. 北京:中华书局,2000.

[12] 湖北省文物考古研究所,北京大学中文系. 望山楚简[M]. 北京:文物出版社,1995.

[13] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1959.

[14] 吕亚虎. 战国秦汉简帛文献所见巫术研究[M]. 北京:科学出版社,2010.

[15] 刘增贵. 秦简《日书》中的出行礼俗与信仰[J]. “中央研究院”历史语言研究所集刊,2001(3).

[16] 李昉,等. 太平御览[M]. 上海:上海书店,1985.

[17] 严可均. 全上古三代秦汉三国六朝文[M]. 北京:中华书局,1958.

[18] 郑玄. 毛诗笺[M]//汉魏古注十三经. 北京:中华书局,1998.

[19] 郑玄. 周礼注[M] //汉魏古注十三经. 北京:中华书局,1998.

[20] 孙诒让. 周礼正义[M]. 北京:中华书局,1987.

[21] 河南省文物考古研究所. 新蔡葛陵楚墓[M]. 郑州:大象出版社,2003.

[22] 晏昌贵. 天星观卜筮祭祷简释文辑校[M]//晏昌贵. 简帛数术与历史地理论集. 北京:商务印书馆,2010.

[23] 晏昌贵. 秦家嘴“卜筮祭祷”简释文辑校[J]. 湖北大学学报:哲学社会科学版,2005(1).

[24] 刘信芳. 包山楚简解诂[M]. 台北:艺文印书馆,2003.

[25] 何琳仪. 战国古文字典:战国文字声系[M]. 北京:中华书局,1998.

[26] 于成龙. 战国楚卜筮祭祷简中的“五祀”[J]. 故宫博物院院刊,2009(2).

[27] 陈澔. 礼记集说[M]. 北京:中国书店,1994.
[28] 朱汉民,陈松长. 岳麓书院藏秦简:壹[M]. 上海:上海辞书出版社,2010.
[29] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 修订本. 北京:中华书局,1990.
[30] 凡国栋. 岳麓秦简《占梦书》校读六则[EB/OL]. 武汉大学简帛网,2011-04-08. http://www.bsm.org.cn/show_article.php? id=1435.
[31] 夔一. 读岳麓《占梦书》小札五则[EB/OL]. 复旦大学出土文献与古文字研究中心网,2011-04-19. http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp? Src_ID=1472.
[32] 陈伟武. 睡虎地秦简核诂[M]//张永山. 胡厚宣先生纪念文集. 北京:科学出版社,1998.
[33] 马王堆汉墓帛书整理小组. 马王堆汉墓帛书·老子[M]. 北京:文物出版社,1976.
[34] 徐富昌. 睡虎地秦简《日书》中的鬼神信仰[M]//张以仁先生七秩寿庆论文集编辑委员会. 张以仁先生七秩寿庆论文集. 台北:台湾学生书局,1999.
[35] 杨华. 楚地山神研究[J]. 史林,2010(5).
[36] 李零. 中国方术考[M]. 修订本. 北京:东方出版社,2001.
[37] 刘乐贤. 印台汉简《日书》初探[J]. 文物,2009(10).
[38] 朱骏声. 说文通训定声[M]. 北京:中华书局,1984.
[39] 徐时仪. 一切经音义:三种校文合刊[M]. 上海:上海古籍出版社,2008.
[40] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
[41] 石声汉. 四民月令校注[M]. 北京:中华书局,1965.
[42] 张君房. 云笈七籤[M]. 北京:中华书局,2003.
[43] 贾公彦. 仪礼注疏[M]//十三经注疏. 北京:中华书局,1980.
[44] 孔颖达. 礼记正义[M]//十三经注疏. 北京:中华书局,1980.
[45] 黎翔凤. 管子校注[M]. 北京:中华书局,2004.
[46] 向宗鲁. 说苑校证[M]. 北京:中华书局,1987.
[47] 工藤元男. 睡虎地秦简所见秦代国家与社会[M]. 广濑薰雄,曹峰,译. 上海:上海古籍出版社,2010.
[48] 李孝定. 甲骨文字集释[M]//"中研院"历史语言研究所. "中研院"历史语言研究所专刊之五十. 1970.
[49] 黄汝成. 日知录集释[M]. 上海:上海古籍出版社,2006.
[50] 吕亚虎. 试论秦汉时期的祠先农信仰[J]. 江西师范大学学报:哲学社会科学版,2013(5).

[责任编辑　介永强]

The Worship of "the God of Travel" in Times of the Warring Kingdoms and the Qin and the Han Dynasty

——An Investigation Based on the Unearthed Bamboo Scripts of *The Book of the Sun*

LÜ Ya-hu

(*College of History and Civilization*, *Shaanxi Normal University*, *Xi'an* 710119, *Shaanxi*)

Abstract: The god of travel was one of "the five sacred gods" in ancient times. Under the "ritual-collapsing" social background since the Spring-autumn Period, obvious changes happened to the distinctions and functions of the "five sacred gods". As a result, the god of travel became one the leading gods to be worshipped in society. The unearthed bamboo scripts of *The Book of the Sun* show that in times of the Warring Kingdoms and the Qin and the Han Dynasty when the atmosphere of picking auspicious days was popular in society, the date, place and sacrifice to be picked for the god of travel was deeply influenced by the five-elements theory. With the synthesizing of the Theologies in different parts of the nation under the great unified culture in times of the Qin and the Han dynasty, the image of the god of travel gradually turned from an abstract-shape god to a human figure, which indicated the transitional features from god-based to man-based image in this period of time.

Key Words: history of the Warring Kingdoms and the Qin and the Han Dynasty; *The Book of the Sun*; god of travel; giving sacrifice; worship